

MAGDALENA NOWICKA

Intelektualista jako nośnik pamięci publicznej. Koncepcja Edwarda W. Saida a analiza sporów o pamięć

Wstęp

Czy intelektualista tylko objaśnia i krytykuje społecznie zapamiętany obraz przeszłości, czy jest jego współkreatorem? Gdzie kończy się pamięć, a zaczyna wyobrażenie? „[P]oczątek metodologicznie jednoczy praktyczną potrzebę z teorią, intencję z metodą” – pisze Edward W. Said (2000a: 419), poruszając zagadnienie *początku* – aktywnego rozpoczęcia twórczego etapu – który staje się atrybutem intelektualisty. Początek to inaczej moment, kiedy autor i przysługująca mu intencja działania przekształca ulotną myśl w formalną doktrynę twórczą. Intencja autorska odsyła do „[...] apetytu, na wstępie intelektualnego, by coś uczynić w charakterystyczny sposób – zarówno świadomie, jak i nieświadomie, ale w każdym wypadku za pomocą języka, który zawsze (lub prawie zawsze) ukazuje znaki intencji początku” (Said 1985: 12)¹.

Edward W. Said, zmarły w 2003 roku, jest u nas kojarzony i postrzegany przede wszystkim przez pryzmat *Orientalizmu* (2005 [1978]) oraz esejów dotyczących konfliktu palestyńsko-izraelskiego. Te prace oddają jednak tylko jedną sferę jego refleksji. Kolejna obejmuje muzykę (był także muzykologiem i niedoszłym koncertującym pianistą), rozważania nad nią stanowią leitmotiv tomów *Musical Elaborations* (1991), *Paralele i paradoksy* (2008b) oraz pośmiertnie wydanego zbioru esejów *Music at the Limits* (2007). Trzecia warstwa, przenikająca wszystkie pozostałe, dotyka problemu autorstwa i dzieła, działania biografii i światopoglądu

¹ Wszystkie cytaty z nietłumaczonych na język polski dzieł Saida przełożyła autorka artykułu.

autora w jego dziele, a także powinności intelektualisty, krytyka i teoretyka w warunkach intelektualnego *wygnania* z jasnych, samo-przez-się zrozumiałych kategorii etnicznych, kulturowych czy religijnych. Już od monografii *Beginnings: Intention & Method* (1985) po późne teksty (w większości nie tłumaczone na język polski) Said rozważa relacje: autor – dzieło – historia – pamięć. Proponuje połączenie konstrukcjonistycznych, poststrukturalnych, materialistyczno-historyczystycznych oraz etycznych założeń postępowania badawczego, a tę teoretyczno-metodologiczną mozaikę nazywa *świeckim krytycyzmem*.

Perspektywa Saidowska – w której centrum znajduje się historyczny wymiar rzeczywistości społecznej i konstrukcji intelektualisty – wydaje się stanowić ciekawą propozycję ramy teoretyczno-metodologicznej w badaniach nad pozycją autora przekazu dotyczącego kształtu pamięci zbiorowej. W szczególnie sposób mogłaby odnosić się do autorów treści, które prowokują lub stymulują spory o pamięć.

Pamięć zbiorowa² i jej przemiany są od ponad dekady jednym z leit-motiwów dyskursu publicznego w Polsce. Do refleksji nad nimi adaptowane są klasyczne już prace m.in. Maurice'a Halbwachsa (2008), Pierre'a Nory (2001), Paula Ricoeura (2006) czy Michela Foucaulta (1998). Także w dyskursie medialnym mówi się o „boomie pamięci” (określenie Andreasa Huyssena) czy też o „rewanżu pamięci” (zaadaptowane przez Jacka Żakowskiego [2002] sformułowanie Pierre'a Nory). Wskazuje się na napięcie albo wręcz rywalizację między historią oficjalną, urzędową a pamięcią indywidualną oraz na subwersywny wymiar upamiętnienia tych grup i zdarzeń, które zostały wyparte z oficjalnych narracji historycznych (por. m.in. Hirszowicz i Neyman 2001; Kwiatkowski 2008). Efektem tej rywalizacji jest produkowany i reprodukowany w sferze publicznej obraz pamięci, z którym wiążą się określone wartości i oceny – sięgając do Saida, można by tu mówić o *pamięci publicznej*.

Warto jednocześnie zauważyć pewną asymetrię w polskich studiach nad pamięcią zbiorową i społecznym stosunkiem do przeszłości. O ile symboliczne komponenty oraz ewolucje pamięci zbiorowej społeczeństwa

² Pamięć zbiorowa jest rozumiana za Barbarą Szacką, a pośrednio za Halbwachsem, jako „świadomość trwania w czasie danej zbiorowości, a także zespół wyobrażeń o jej przeszłości, jak również wszystkie postacie i wydarzenia, których znajomość uważana jest za warunek pełnego uczestnictwa i które są w najrozmaitszy sposób upamiętniane, oraz formy tego upamiętniania” (Szacka 2000: 14).

polskiego znajdują się w centrum zainteresowań wielu badaczy, o tyle pytanie, kto opowiada o pamięci, pozostaje na marginesie tych rozważań. Problem, w jaki sposób pozycja autora dyskursu o przeszłości odciska się na percepcji samego przekazu, jest traktowany jako wątek poboczny. Co więcej, pozycję autora rozpatruje się najczęściej w ramach względnie statycznej opozycji (lub rzadziej na kontinuum) historyk – nie-historyk bądź, w przypadku analiz w kontekście transformacji ustrojowej, komunisty – nie-komunisty.

Marcin Kula podkreśla udział kategorii „zawodowych historyków” oraz instytucji, nie zaś konkretnych osób, w kultywowaniu pamięci (Kula 2004: 12–13). W eseju o nośnikach pamięci twierdzi, że może nimi być niemal wszystko i prezentuje całą ich galerię: miejsca, pomniki, przedmioty codziennego użytku, dokumenty, rocznicowe daty, instytucje, postacie historyczne i wyselekcjonowane fragmenty ich biografii itp. Są re-interpretowane, filtrowane, a czasami odrzucane, kiedy „noszą w sobie” tzw. „złą pamięć”. Jednak w tym zbiorze brakuje podmiotowego ujęcia nośnika – wspomniani są jedynie potomkowie nieżyjących przywódców, których pamięć odziedziczoną wykorzystuje się instrumentalnie do bieżących celów (Kula 2002: 11–13, 55–61, 290–286).

Z kolei dla Krzysztofa Pomiana punktem odniesienia jest historia czyniąca swoją powinność wobec pamięci. Zbiorowe Ja

[...] może nabyć pamięć w jeden i tylko jeden sposób: obarczając jednostki wybrane w jego obrębie [...] troską o zachowanie wspomnień dotyczących wszystkich członków grupy, a przynajmniej tych, którzy w ich oczach i na zewnątrz są jej przedstawicielami (Pomian 2006: 148).

W epoce nowożytnej pamięć stała się przedmiotem historii i historycy przejęli rolę strażników pamięci. Pomian dowartościowuje misję historyków, wskazując jednocześnie na współczesne roszczenia dziennikarzy i literatów do miana autorów narracji historycznych, i zaznaczając, że ich percepcja pamięci historycznej jest jakościowo odmienna od epistemologii historiograficznej.

Wreszcie, Marek Ziółkowski wprowadza podmiotowe i pragmatyczne ujęcie zbiorowej pamięci i zapominania. Określa tym mianem nie tylko zbiór przekonań i wyobrażeń grupowych, ale także postawy wobec przeszłości (*per analogiam* niepamięć skutkuje brakiem postaw warunkujących pewne typy działań). Wyróżnia cztery kategorie „podmiotów pamięci”:

instytucje władzy państwowej, instytucje społeczeństwa obywatelskiego (stowarzyszenia i inne grupy nacisku), aktorów niezinstytucjonalizowanych (rodzina, kręgi znajomych) oraz aktorów zewnętrznych, którymi aktualnie są chociażby wytwarzające standardy interpretowania i werbalizowania pamięci historycznej instytucje Europy Zachodniej i świata północnoatlantyckiego, funkcjonujące tam media i zapośredniczane przez nie wypowiedzi przedstawicieli różnych opcji światopoglądowych (Ziółkowski 2001: 4–7).

Warto zwrócić większą uwagę na zależność między figurą autora treści historycznych a kształtem społecznego wyobrażenia o przeszłości. Na złożoną dynamikę sporów o pamięć zbiorową wpływa także to, czy jednym z przedmiotów sporu staje się dyskursywna tożsamość samego autora kontrowersyjnych treści, które wywołały publiczną dyskusję. Dyskusje nad przynależnością etniczną, kulturową czy światopoglądową autora mogą nieść ze sobą dwojakie skutki: unieważniać to, co winno być najistotniejszym przedmiotem sporu, czyli problem zbiorowego ob rachunku z przeszłością; bądź nagłaśniać sprawę poprzez stymulowanie zainteresowania specyficzną prezentacją i autoprezentacją kontrowersyjnego autora – jako „nadzwyczajnego” obcego.

Świecki krytycyzm jako postulat badawczy

W optyce Saidowskiej kładziony jest nacisk na autorski charakter treści kulturowych. Said stawia pytanie o podmiotowy aspekt działalności intelektualnej i badawczej:

W końcu intelektualista, współczesny krytyk stał się klerkiem w najgorszym tego słowa znaczeniu. To, w jaki sposób ich dyskurs może ponownie, kolektywnie, stać się rzeczywiście świeckim przedsięwzięciem, wydaje mi się najpoważniejszym pytaniem, które mogą sobie zadać krytycy [kultury – przyp. M.N.] (Said 1983: 292).

Wspomniany świecki krytycyzm to postulowana przez Saida świadomość krytyczna. Jej świeckość polega na zwróceniu się ku materialności analizowanych przypadków przy jednoczesnym zakwestionowaniu fundamentalistycznych ujęć społecznego ładu (religijnych, nacjonalistycznych, kulturalistycznych). Świecki krytycyzm ma być z nich, mówiąc

metaforycznie – wykorzeniony – odrzuca nie tylko ideologie religijne w wąskim sensie (chrześcijańskie, islamskie itp.), ale także laickie radykalne wizje ładu oraz lewicową tzw. teologię wyzwolenia. Moralność krytyka-badacza tkwi w świeckim świecie, nie poza nim, a jego praca jest aspektem społecznej teraźniejszości. Co za tym idzie, zachowuje on dystans od dogmatyzmu, refleksyjne podejście do własnych porażek oraz nie ma ambicji budowania całościowych systemów teoretycznych – charakteryzuje go autosceptycyzm, ironia oraz opozycyjna postawa wobec kostycznych kategoryzacji rzeczywistości społecznej, w tym typologizowania ludzi wedle kryterium przypisywanej im tożsamości narodowej. W takich mechanizmach Said dostrzega religijnego w duchu idola i fetysz humanistyki (Said 1983: 26–29, 50–51, 290–292; Said 1994: 88–89). Said nie afirmuje jednak kategorycznych zerwań ani całkowitego wykorzenienia z tradycyjnych podejść, podkreśla jednak znaczenie próby odejścia od nich: „performansu odseparowania się”. Na podejmowaniu takiej próby ma zasadzać się buntowniczy aspekt świeckiego krytycyzmu (Veese 2010: 86, 94).

Do określania warunków tej orientacji metodologiczno-poznawczej służy kategoria ziemskości (*worldliness*³), rozumiana zarówno jako doczesność roli i reprezentacji społecznej autora, jak i materialne historyczne oraz polityczne uwarunkowania jego działalności. Koncepcja ta jest rozwijana w pracach Saida zwłaszcza od publikacji *The World, the Text and the Critic* po ostatnie monografie. „Chodzi o to – tłumaczy Said – że teksty mogą egzystować na sposoby, które nawet w najbardziej rozrzedzonej formie, są zawsze uwikłane w okoliczności, czas, miejsce i społeczeństwo – jednym słowem, istnieją w świecie (*in the world*) i dlatego są ziemskie (*wordly*)” (Said 1983: 35).

³ Saidowski termin *worldliness* został już wcześniej przełożony na język polski – jako ‘bycie-w-swiecie’ (por. Said 2004a: 21–52). To tłumaczenie wydaje się jednak niefortunne, ponieważ mylnie odsyła do myśli Martina Heideggera, która nie stanowi dla Saida silnej inspiracji przy formułowaniu własnej koncepcji (odmiennego zdania jest William V. Sparos, który pisze o wpływie filozofii Heideggera na Saida, zauważa jednak, że Said poznał ją w sposób pośredni, m.in. poprzez reinterpretacje Foucaulta [por. Sparos 2009: 26–29]); podobnie zresztą fenomenologia Husserla czy fenomenologia społeczna Schütz’a, gdzie pojawia się pojęcie wewnątrzświatowości. Z kolei określenie ‘światowość’ kieruje ku kosmopolityzmowi, a nie ten sens angielskiego *worldliness* akcentuje w swoich pracach Said (por. Said, Wicke i Sprinker 2005: 160–161). Z tych powodów ‘ziemskość’, kojarząca się z doczesnością, z działaniem „tu i teraz”, wydaje się być kompromisowym, ale trafniejszym przekładem.

Pojęcia ziemskości nie należy jednak sprowadzać wyłącznie do materialnego kontekstu zaistnienia pewnego tekstu. U Saida jest ona rozumiana szerzej: zarówno jako doczesność roli i reprezentacji społecznej autora, jak i materialne historyczne oraz polityczne uwarunkowania jego działalności. Ziemsłość dyskursu humanistyki odsyła do fenomenu tego, jak społeczne konstruowanie pozycji autora i jego dzieła jest materialnie osadzone, a więc do relacji „pomiędzy światem a obiektem estetycznym albo tekstualnym” (Said 2004a: 22). Właśnie swoista materialność tekstu przekłada się na ważność jego autorstwa i autorytetu: tak, dla publiczności, jak i dla badaczy.

Ziemsłość charakteryzuje również działalność i pozycję krytyka. Co za tym idzie, dla humanisty przedmiotem szczególnego zainteresowania powinno być także społeczne profanum, a nie tylko sacrum. Said, podejmując Foucaultowskie pytanie o początek i o koniec autorskiego tekstu, stara się w koncepcji ziemskości przerzucić most między podejściem strukturalnym a poststrukturalnym. Pisanie i tworzenie strukturyzuje się w postaci manuskryptu, zapisu itd., którego recepcja następnie przekracza materialne klasyfikacje danego tekstu (Ashcroft i Ahluwalia 2009: 13–19). Tekst, okoliczności jego tworzenia i pozycja autora zarazem są ograniczane przez interpretację odbiorców, jak i tę interpretację ograniczają. Tekst istnieje zatem w świetle (i jego relacjach władzy), w którym jest wypowiedzany i odbierany. Władza jest tu ujmowana w duchu Michela Foucaulta (1977, 2002) koncepcji władzy-wiedzy i władzy dyskursywnej. Wczesne prace Foucaulta stanowią dla Saida istotną inspirację.

Dwoistość, sygnalizowana już w samej nazwie ‘ziemsłość’, skłania do postawienia pytania o to, jak zachować krytyczną świadomość przy jednoczesnym konfrontowaniu się z własną doczesnością. Konsekwencją ziemsłości humanistyki ma być swego rodzaju *amatorstwo*, czyli odrzucenie przez badacza sztywnych podziałów specjalizacji naukowych oraz stricte abstrakcyjnego teoretyzowania na rzecz dostrzeżenia publicznych aspektów tak w analizowanych tekstach, jak i we własnej pracy badawczej (Ashcroft i Said 2004: 89–90).

Zainspirowany historycyzmem Giambattisty Vico i zawartą w jego *Nauce nowej* koncepcją historii jako wynalazku dokonanego i wciąż dokonywanego przez człowieka i jego twórczą (lub destrukcyjną) aktywność, Said wskazuje na dwojakie więzi, w które uwikłany jest autor oraz krytyk-badacz: filiacyjne oraz afiliacyjne. Pierwsze warunkowane są po-

przez urodzenie, narodowość bądź profesję (subiektywnie postrzegane przez jednostkę) – one oraz biologiczne aspekty ludzkiego organizmu i psychiki są odpowiedzialne za schematyzm i przewidywalność zachowań. Drugie dotyczą przynależności społecznej i politycznej, sytuacji ekonomicznej i historycznej, a także woluntarnych działań jednostki (Said 1983: 23–25; Said 1985: 347–366).

Filiacyjno-afiliacyjna ziemska (*wordly*) wrażliwość badacza-humanisty ma zwracać się także w stronę historyczno-kulturowej refleksji nad lingwistyczną i retoryczną warstwą analizowanych tekstów. Krytyczna lektura przekazów winna zatem obejmować zarówno recepcję tekstu wyabstrahowanego z ram historycznych, politycznych czy odnoszących się do wartości kulturowych, jak i dwojako rozumiany opór (*resistance*): opór przed literalnymi odczytaniem i przed postrzeganiem autora jako suwerennego podmiotu oraz opór w sensie nawiązującym do Foucaultowskiej koncepcji przeciw-dyskursu. Należy pamiętać, że dzieło nie jest ani wyłącznie syntetyczną ekspresją stylu i/lub ideologii autora, ani integralną częścią jego biografii, ale przede wszystkim wynikiem szeregu drobnych decyzji – tak leksykalnych, jak i ideologicznych (Said 2004b: 61–62).

Wygnaćcy intelektualista i świadomość kontrapunktowa

Jak przejść od utopijnego po części postulatów świeckiego krytycyzmu i koncepcji ziemskości do badań nad pamięcią zbiorową? U Saida rolę kategorii służącej do analizy uwikłania podmiotów pamięci w świecie pełni *kreacyjna geografia*. Pojęcie to, nakreślone już w *Orientalizmie* (Said 2005: 90–98), odnosi się nie tylko do binarnych rozgraniczeń między „naszą ziemią” i „ziemią barbarzyńców”. Oznacza także swobodną fascynację „ziemią barbarzyńców” – obszarem obcości i egzotyki. Ambiwalencja ma wynikać z wewnętrznej gry pomiędzy sferami geografii, pamięci i kreacji. Ta pierwsza odsyła do społecznie produkowanego i utrwalanego poczucia miejsca, na które nakładają się obrazy pamięci, warunkujące, ale też degradujące rezerwuary zbiorowych symboli określających pewne wyobrażone terytorium. Tropy pamięci manifestują się z kolei w ramach pewnej wykreowanej narracji, która wtórnie łączy pamięć z przestrzenią w rozumieniu geograficznym. W nieustającym procesie wzajemnego przenikania się geografia, pamięć i kreacja oddziałują na siebie (Said 2000b: 175–192).

Natomiast społecznym nośnikiem kreacyjnej geografii jest u Saida przede wszystkim intelektualista. Pojęcie intelektualisty staje się tu zarówno kategorią analityczną, jak i normatywną w sensie postulatów dotyczących tego, co powinno być misją intelektualnej działalności. Jeżeli chodzi o kategorię intelektualisty w ujęciu analitycznym, to podstawą tego ujęcia jest przekonanie, że pozycja intelektualisty realizuje się w jego funkcji publicznej. Dlatego Said, nawiązując do Foucaultowskiego rozróżnienia na intelektualistę szczegółowego i uniwersalnego, widzi w tym pierwszym odwróconego od świata dystrybutora wyspecjalizowanej wiedzy, a w drugim zwróconego ku światu aktora – jednostkę polityczną.

Said odwołuje się do dwóch przeciwstawnych tradycji ujmowania społecznej roli intelektualisty i jej miejsca w doczesnym świecie. Łączy wybrane aspekty koncepcji Julien Benda z tą sformułowaną przez Antonia Gramsciego. Pierwsza, w duchu judeochrześcijańskiego patosu, koncentruje się wokół kategorii klerków – uczonych, akademików, pisarzy i duchownych – którzy pozostają obojętni na postulaty zmiany społecznych wyobrażeń. Przeciwnie, ich rola sprowadza się do stania na straży tradycyjnych wartości, kanonów nauki i sztuki. Tworzą dla samego tworzenia i doskonalenia się, nie są nastawieni na szerokie grono odbiorców. Julien Benda twierdzi, że królestwo klerków jest nie z tego świata. W latach dwudziestych XX wieku, kiedy Benda (1955) pisał *Zdradę klerków*, swoje *opus magnum*, oskarżał intelektualistów o uwikłanie w politykę i ideologie nacjonalistyczne, apelował o powrót do ich dawnego autorytetu opartego na światopoglądowej neutralności. Kilka dekad później Said próbuje pozbawić tę myśl właściwej jej egzaltacji i przenosi ją w kontekst fenomenu wygnania: intelektualista, szczególnie ten *wygnaniec*, jest nie tyle „nie z tego świata”, co egzystuje w stanie zawieszenia między światami (obszarami polityczno-kulturowymi, a także odpowiadającymi im dyskursami).

Z kolei w marksistowskiej perspektywie Gramsciego „wszyscy ludzie są po trosze intelektualistami, ale nie wszyscy pełnią w społeczeństwie funkcje intelektualne” (Gramsci 1961: 689–690). Jednolitego kryterium wyróżniającego tych, którzy ją pełnią, nie należy upatrywać „w samej istocie działalności intelektualnej”, lecz „w całości systemu stosunków, w których wyniku działalność ta [...] zostaje umiejscowiona w całokształcie stosunków społecznych”. Gramsci wskazuje na dwa typy intelektualistów: organicznych, wyłaniających się z łona danej klasy społecznej i na miarę jej potrzeb; oraz tradycyjnych, pełniących funkcje uni-

wersalistyczne, nieprezentujące interesów grupowych (Gramsci 1961: 686, 689). Tym, co Saida najbardziej zatrzymuje przy wizji Gramsciego, nie jest prosta opozycja między intelektualistą organicznym a tradycyjnym, lecz ukazanie cykliczności procesu wyłaniania się tych pierwszych i ich stopniowej samoseparacji i profesjonalizacji, wreszcie stawania się tymi drugimi. Gramsci dopuszcza także proces odwrotny – od tradycyjnego intelektualisty do organicznego (prawdopodobnie w takiej właśnie dynamice widział Said swoją własną działalność intelektualną).

Kolejnym, obok publicznej działalności, założeniem, które funduje Saida kategorię intelektualisty jest kondycja intelektualnego wygnania. Pojęcie *wygnania* u Saida odpowiada relacyjnej kategorii obcości, a więc tej społecznie konstruowanej, która aktywizuje się tak w sytuacji polityczno-kulturowego przemieszczania, jak i w sytuacjach komunikacyjnych. Wygnanie urasta do rangi niemal powszechnego doświadczenia współczesnych ludzi, ale dopiero ten, kto świadomie nosi status obcego, staje się *wygnanцем*:

Wygnaniec wie, że w świeckim i przygodnym świecie domy są zawsze tymczasowe. Granice i bariery, które zamykają nas w ramach znajomego terytorium, mogą przeobrazić się w więzienie; często broni się ich bez powodu i bez potrzeby. Wygnańcy przekraczają granice, przełamują bariery myśli i doświadczenia (Said 2008a: 55).

Takie przedstawienie kondycji wygnańca wiele zawdzięcza lekturze autobiograficznych pism Theodora W. Adorno, zogniskowanych wokół emigranckiego krytycyzmu, słowa autonomicznego, które przeciwstawia się słowu dominującemu poprzez rozdrapywanie wstydlivych tematów i stawianie trudnych pytań – pomimo ich marginalnego oddźwięku: „Każdy intelektualista na emigracji, bez wyjątku, jest poharatany i lepiej, by sam to rozpoznał, jeśli nie chce tego okrutnie doświadczyć za szczelnie zamkniętymi drzwiami szacunku dla samego siebie” (Adorno 1999: 30).

Kiedy Said stwierdza, że *wygnanie* stanowi podstawę misji intelektualisty, przechodzi na normatywny poziom swojej koncepcji i proponuje afirmatywny typ idealny intelektualisty. Ekspozowanie własnej obcości i nieprzynależności do konkretnego miejsca kulturowego wyznacza marginalną pozycję dyskursywną. Można ją jednak przekuć w znaczący poprzez swoją osobność, produktywny głos: „Wygnańczy intelektualista [*exilic intellectual*] nie działa wedle logiki tego, co konwencjonalne,

lecz skłania się ku zuchwałości, reprezentuje zmianę, ruch zamiast bezruchu” (Said 1996: 64). Said zaznacza, iż należy przyjąć, że *wygnańczy* intelektualista może wykształcić specyficzną perspektywę poznawczą, odróżniającą go od innych typów intelektualistów. Jest to świadomość kontrapunktowa, wynikająca z konfrontowania doświadczenia egzystencji w różnych przestrzeniach politycznych i kulturowych – to wyczulenie na różnicę i punkty styczne oraz antydogmatyzm i permanentne poczucie obcości mogące przełożyć się na nieschematyczny przekaz:

Większość ludzi ma świadomość jednej kultury, jednej scenerii, jednego domu, wygnaniec – przynajmniej dwóch; to zróżnicowanie wizji prowadzi do świadomości istnienia równoległych wymiarów, którą – posługując się nazewnictwem muzycznym – można by określić mianem świadomości kontrapunktowej (Said 2008a: 56).

Z założenia o polityczno-kulturowej podwójnej mentalności wygnańca wynikać ma, w istocie, życzeniowa i paradoksalnie pozytywna teza o jego wyjątkowości, w której mieści się również problem pozycji wygnańczego intelektualisty wobec pamięci zbiorowej. Obszar, w którym może i powinien działać, to pamięć publiczna, a więc publicznie reprezentowana, podtrzymywana i negocjowana pamięć zbiorowa. Zaangażowany w jej rekontekstualizację przedstawiciel elit symbolicznych zaczyna być wręcz postrzegany nie tylko jako medium, ale niczym część tej pamięci:

[J]edną z głównych dziś ról intelektualisty w sferze publicznej jest funkcjonowanie jako rodzaj pamięci publicznej, przywoływanie tego, co zapomniane lub zignorowane; łączenie, kontekstualizowanie i generalizowanie z dala od tego, co zdaje się być ustalonymi „prawdami”, powiedzmy w prasie albo w telewizji [...] (Said 2000c: 503).

Do priorytetów intelektualisty w sferze pamięci publicznej należy odejście od afirmacji zbiorowego „my” na rzecz zawstydzania „naszego” kanonu wartości, przy jednoczesnej obronie jego najbardziej podstawowych fundamentów aksjologicznych. Intelektualista konfrontuje *Realpolitik* i zastane hegemoniczne narracje o przeszłości z reprezentowaną samym sobą pamięcią publiczną. Budzi „zapomniane ciała przegranych”, ale czyni to swoim własnym, współczesnym głosem. Jest przede wszystkim

strażnikiem heterodoksji, a dopiero w drugiej kolejności tradycji. Said uważa, że niewielu intelektualistów decyduje się na tak głęboką ingerencję w pamięć zbiorową, bojąc się tym samym wejścia w sferę publiczną, które zawsze wiąże się z kontrowersją i z zajmowaniem pozycji. Ta zaś – wypadkowa autoprezentacji intelektualisty i przypisanego mu miejsca w dyskursie – zawsze pozostaje w jakimś stopniu defensywna.

Said niestety zatrzymuje się na tym afirmatywnym postulatcie, nie egzaminuje jego mielizn ani nie poddaje krytycznej analizie demonstracyjnego i autoprezentacyjnego podejścia autorów mówiących o tzw. trudnej przeszłości do własnej, często wyobrażonej obcości i nieprzynależności. Nie uwzględnia także zjawiska wymuszania czyjejs obcości w dyskursie medialnym, zwłaszcza w nastawionym na jaskrawe konfrontacje formacie *media talk*, i czynienie z figury wygnańczego intelektualisty poręcznej etykiety w sporze. Mimo to wydaje się, że koncepcja Said'a nosi w sobie potencjał krytyczny – jeśli potraktuje się ją jako postulat, a nie opis rzeczywistości.

Said a sprawa polska

Praktyczne zastosowanie w analizie materiałów empirycznych skondensowanych kategorii Said'a rodzi trudności. Wydaje się, że należy je traktować nie jako „skrzynkę z narzędziami”, a jako ramę teoretyczną i wytyczne do badania poszczególnych wiązek problemowych. Mając na uwadze cały kontrfaktyczny czy wręcz utopijny charakter niektórych tez i kategorii Saidowskich, warto zauważyć, że wyrażają one także badawczy apel o kontrapunktową lekturę tekstów, obejmującą zarówno perspektywę metropolii, czyli tej władzy, która pisze i dystrybuuje historię, jak i prowincji, która podtrzymuje subwersywną pamięć o przeszłości.

W humanistyce anglosaskiej, zwłaszcza postkolonialnej, która obrała Said'a na swojego patrona, ta perspektywa spojrzenia na hegemonię historii, marginalizującej pamięć pewnych grup i pozbawiającej je prawa do własnej historii, znalazła już kontynuatorów. Warto postawić też pytanie o możliwości i ograniczenia zastosowania tej optyki teoretyczno-metodologicznej do rozważań nad nośnikami pamięci publicznej w Polsce.

Chcąc być wiernym myśli Said'a, trzeba dodać, że wykorzystanie jego koncepcji na nowym polu badawczym czyni z niej „wędrującą teorię”, czyli ideę cyrkulującą „od osoby do osoby, od sytuacji do sytuacji, od jednego okresu do drugiego”, a także między Wschodem

a Zachodem. Z jednej strony, przemieszczająca się na różnych osiach teoria traci swą siłę, bywa poddawana semantycznym przesunięciom, staje się raczej przejawem krytycyzmu, niż odwzorowaniem oryginalnej myśli. Z drugiej strony, „wędrująca teoria” może też nieść nowe przesłanie, adekwatne do nowych okoliczności, w których owa teoria jest wykorzystywana (Said 1983: 226; Said 2000d: 436–452). Próba zastosowania zrębów koncepcji Saída, sformułowanej w innym kontekście historyczno-kulturowym, jako ramy teoretyczno-metodologicznej do badania europejskich (w tym polskich) sporów o pamięć nie jest wyborem oczywistym. Przekonuje do tego jednak Saidowski nacisk na świeckość krytyki, rozumianą jako odrzucenia kategorycznych, bezdyskusyjnych i wartościujących diagnoz rzeczywistości społecznej. Atutem wydaje się też pojęcie ziemskości, w którym immamentnie zawarty jest postulat szukania moralnego wymiaru analizowanego przypadku i samej analizy w historycznie i materialnie uwarunkowanej sferze idealizacyjnej, a nie poza nią. Należy równocześnie zauważyć, że polskie spory o pamięć charakteryzuje silny wymiar moralizatorski absolutyzujący partykularne powinności wobec pamięci zbiorowej, jak i sam kształt pamięci, co ujawnia się niekiedy także w metarefleksji nad tymi sporami.

U Saída to intelektualista przyjmuje rolę nośnika pamięci publicznej, wywołuje debatę albo zajmuje w niej pozycję. Przechodząc do refleksji nad głośnymi sporami o przeszłość, warto poddać szerszemu oglądowi relację między dynamiką debaty publicznej a konstruowaną w jej toku dyskursową pozycją autora kontrowersyjnych treści, na temat których debata, wydawałoby się, że się toczy. Czy na pewno spór o kształt pamięci zbiorowej ogniskuje się wokół treści merytorycznych, wokół problematycznego przekazu o historii i pamięci, a nie wokół jego autora? Można tu wspomnieć chociażby dyskusję wokół książki *Eichmann w Jerozolimie* Hannah Arendt (2004) w Izraelu i w Stanach Zjednoczonych, wokół *Gorliwych katów Hitlera* Daniela Goldhagena (1999) w Niemczech, spory o film „Shoah” Claude’a Lanzmanna we Francji, Niemczech i w Polsce; o filmy Marcela Ophülsa „Smutek i litość” oraz „Hotel Terminus” we Francji czy o powieść Jonathana Littella *Laskawe* (2008) we Francji i w Niemczech. W tych przypadkach osią sporu o prawomocność dzieła była kwestia obcości/nieswojskości kulturowej czy etnicznej autorów kontrowersyjnych przekazów o przeszłości – w większości eksponowano, często w sposób niejawni, *żydowskość* autorów – w dużej mierze konstruowaną na potrzeby samej dynamiki

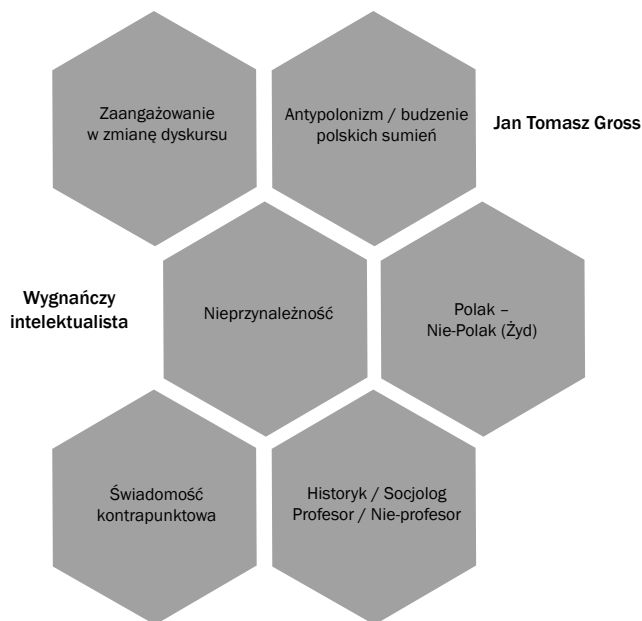
konfliktu. Ową etykietę żydowskości można potraktować jako archetypiczny przykład celebrowanej w życiu publicznym obcości i nieprzynależności. „Obce słowa języka to Żydzi” – pisze mistrz Saida, Theodor W. Adorno (1999: 127).

Najdobitniejszym przykładem realizującego te mechanizmy sporu o kształt pamięci zbiorowej w polskiej sferze publicznej w ostatnich latach jest debata wokół książek Jana Tomasza Grossa: *Sąsiedzi* (2000), *Strach* (2008) i *Złote żniwa* (2011). Dały one asumpt do sporu o mit Polaków, jako narodu, który w czasie II wojny był tylko ofiarą obcej agresji, a Żydom heroicznie pomagał.

Przedmiot kontrowersji został jednak zdecydowanie spersonalizowany. Jest nim zarówno intelektualny charakter publicznej obecności i działalności Grossa, jak i etniczna, kulturowa i światopoglądowa przynależność tego autora. Takie zogniskowanie sporu ma konsekwencje dla uzasadnienia ważności przekazu Grossa, a w efekcie wpływa na publiczny odbiór jego prac. Przypisanie komuś roli prowokatora zdejmując z barków grupy, która doświadcza traumy burzenia pamięci zbiorowej, część imputowanej jej (narodowi) winy. W sporze wokół książek Grossa szukanie prowokatora odbywa się na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, powstaje pytanie, czy w 1941 roku to Niemcy sprowokowali lub przymusili Polaków z Jedwabnego do mordu na Żydach, a po wojnie trauma i bieda – do plądrowania żydowskich grobów, czy też był to samodzielny zamysł Polaków. Po drugie, i najistotniejsze dla niniejszych rozważań, roztrząsana jest kwestia tego, czy dziedzina, w której Gross zdobył wykształcenie akademickie i stanowiska uniwersyteckie (socjologia), uprawnia go do zabierania głosu w tematach historycznych – inaczej mówiąc: czy Gross przynależy do kategorii „prawomocnych” historyków i jego wypowiedzi mają status dyskursu naukowego. Co więcej, do rangi istotnego wątku w debacie urastają próby odpowiedzi na pytanie, czy za publikacją *Sąsiadów*, *Strachu* i *Złotych żniw* stały motywy osobiste Jana Grossa, czy wątki biograficzne (polsko-żydowskie pochodzenie, emigracja po 1968 roku do USA) skłoniły go do podjęcia tematu trudnych stosunków polsko-żydowskich – jeśli tak, to co nim kieruje (misja przywrócenia pamięci o zapomnianych ofiarach żydowskich, a może „antypolski” rewanż na „obcej” mu grupie etnicznej).

W efekcie dochodzi do *etniczacji sporu* (pojęcie użyte w analizach sporów wokół książek Grossa przez Marka Czyżewskiego [2010]). Polega ona na strategicznym forsowaniu tożsamości jego uczestników.

Kwestionowana jest polskość Grossa i zarazem bezstronność jego spojrzenia. W mediach radykalnie prawicowych określany jest jako *Żyd*. W umiarkowanych mediach prawicowych Gross nie jest nazywany literalnie Żydem, ale – wraz ze swoimi zwolennikami – *środowiskami żydowskimi* lub *stroną żydowską*. Etnizacja Grossa prowokuje z kolei *kontretnizację* dokonywaną przez sprzyjających Grossowi komentatorów, eksponujących jego kulturowe i narodowe więzi z Polską, a także sugerujących, że dzięki swojemu niezakorzenieniu w polskiej rzeczywistości posiada on szerszy ogląd polskich spraw i być może tylko ktoś taki może skutecznie apelować do lokalnych sumień. Taka konstrukcja autora odsyła do Saidowskich kategorii wygnańczego intelektualisty i świadomości kontrapunktowej.



Rys. 1. Wymiary kategorii wygnańczego intelektualisty a wymiary sporu o Jana Tomasza Grossa

Analizując wskazany spór, można postawić – z inspiracji przedstawioną wyżej koncepcją Saída – szereg pytań problemowych:

- czy i w jaki sposób konstruowana może być pozycja *wygnańczego* intelektualisty w sporach o kształt pamięci zbiorowej?
- czy i w jakim zakresie *wygnańczy* intelektualista i jego działalność mogą pełnić rolę pośrednika w sporach o kształt pamięci zbiorowej? Czy jest to pozycja dyskursowa predestynowana do naruszania dominujących w danym społeczeństwie wyobrażeń o przeszłości? Czy, przeciwnie, spór wokół takiego autora prowadzi do wtórnego podtrzymania i obrony dominującego kształtu pamięci zbiorowej?
- czy w dyskursie publicznym, zwłaszcza medialnym, rola autora stymulującego spór o kształt pamięci zbiorowej nie wytraca intelektualnego, misyjnego charakteru na rzecz funkcji autoprezentacyjnych i prestiżowych, warunkowanych przez „ziemskość” pozycji autora?
- i wreszcie pytania metabadawcze: Do jakiego stopnia można mówić o specyficznie polskich komponentach tejże „ziemskości”, aby nie narażać analizy na etnocentryczne zniekształcenia? Czy i pod jakimi warunkami możliwa jest kontrapunktowa świadomość – zarówno u badanego autora, jak i samego badacza?

Podsumowanie

Minęło jeszcze zbyt mało czasu od wygaśnięcia ostatniej fazy sporu wokół książek Grossa, aby w sposób pełny i uzasadniony odpowiedzieć na wyżej wymienione pytania. Należy jednak pochylić się nad jednocześnie kruchą, lecz i zadziwiająco odporną na zmiany konstrukcją pamięci danego społeczeństwa, której nośnikiem, ale i burzycielem może być autor-intelektualista. Dyskusje nad przynależnością etniczną, kulturową czy światopoglądową autora kontrowersyjnych treści historycznych mogą skutkować unieważnieniem czy marginalizowaniem problemu ewentualnej rekonfiguracji kształtu pamięci zbiorowej. Z jednej strony, personalizacja sporu może przekładać się na jego bezproduktywny charakter, z drugiej strony, zainteresowanie wykreowaną medialnie nieprzynależnością autora może pociągnąć za sobą skupienie uwagi na problemie podnoszonym przez kontrowersyjnego autora – co nie gwarantuje jednak racjonalnego charakteru debaty.

Idąc tropem myśli Saïda, warto zastanowić się nad tym, jakie osobowości i jakie reprezentacje publiczne autorów są predestynowane – zwłaszcza w dyskursie medialnym – do odnoszenia tematów histo-

rycznych i do kwestionowania hegemonii historii na rzecz marginalizowanej pamięci publicznej. Czy pozycja *wygnańca*, uwikłana w materialne, „ziemskie” relacje może mieć produktywny, kontrapunktowy charakter? Siedemdziesiąt lat po mordzie w Jedwabnem, dziesięć lat po uroczystościach ekspiacyjnych z udziałem prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego okazuje się, że można pisać trudną historię stosunków polsko-żydowskich, wskazując na Grossa jako na tego, który odsłonił jej najciemniejsze karty dla szerokiej publiczności, ale można też w ogóle o nim i o jego roli nie wspomnieć⁴ – a nawet reprodukować w dyskursie (także tym quasi-naukowym) i jego materialnej infrastrukturze treści dalekie od tych postulowanych przez Saida: szowinistyczne, etnocentryczne i antyintelektualne, choć wytwarzane pod płaszczykiem intelektualizmu. Pamięć zbiorowa, zwłaszcza ta świeżo rekonstruowana (jak w przypadku Polski) potrzebuje zarówno krytycznego kontrapunktu, jak i refleksyjnego lokalizmu.

Bibliografia

- Adorno Theodor W. 1999. *Minima Moralia*, tłum. Magdalena Łukasiewicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Arendt Hannah. 2004. *Eichmann w Jerozolimie*, tłum. Adam Szostkiewicz, Warszawa: Sic!
- Ashcroft Bill i Ahluwalia Pal. 2009. *Edward Said*, New York: Routledge.
- Ashcroft Bill i Said Edward.W. 2004. *Conversation with Edward Said*, [w:] Amritjit Singh i Bruce G. Johnson (red.), *Interviews with Edward W. Said*, Jackson: University Press of Mississippi, s. 84–103.
- Benda Julien. 1955. *The Betrayal of the Intellectuals*, Boston: Beacon Press.
- Czyżewski Marek. 2009. *Polski spór o książkę „Strach” Jana Tomasza Grossa w perspektywie „pośredniczącej” analizy dyskursu*, „Studia Socjologiczne” nr 3.

⁴ Jednym z przykładów takiej dwoistości narracji o Jedwabnem mogą być słowa Edmunda Dmitrowa, który przyznaje: „Z punktu widzenia kształtowania zbiorowej wyobraźni praca Grossa [*Sąsiedzi* – przyp. M.N.] okazała się strzałem w dziesiątkę: odkrywcza, krótka, prosta w treści, wstrząsająca w formie, jednoznaczna w wymowie, bezkompromisowa w ocenach” (Dmitrów 2011: 57). Wskazuje też, że jedynie w pięciu z ośmiu analizowanych przez niego podręczników historii do szkół średnich, znalazła się wzmianka o jedwabieńskiej zbrodni, a tylko w jednym (autorstwa Mikołaja Gładysza) wspomniana jest rola Grossa w nagłośnieniu sprawy (tamże: 62).

- Dmitrów Edmund. 2011. *Miejsce pamięci*, „Przegląd Polityczny” nr 106.
- Foucault Michel. 1977. *Archeologia wiedzy*, tłum. Andrzej Siemek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault Michel. 1998. *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. Małgorzata Kowalska, Warszawa: Aletheia.
- Foucault Michel. 2002. *Porządek dyskursu*, tłum. Michał Kozłowski, Gdańsk: Słowo/Obraz – Terytoria.
- Goldhagen Daniel. 1999. *Gorliwi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holocaust*, tłum. Wiesław Horabik, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Gramsci Antonio. 1961. *Intelektualiści i organizowanie kultury*, tłum. Barbara Sieroszewska, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gross Jan Tomasz. 2000. *Śsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gross Jan Tomasz. 2008. *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gross Jan Tomasz i Grudzińska-Gross Irena. 2011. *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Halbwachs Maurice. 2008. *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hirszowicz Maria i Neyman Elżbieta. 2001. *Spoleczne ramy niepamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3–4.
- Kula Marcin. 2002. *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Kula Marcin. 2004. *Między przeszłością a przyszłością*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Kwiatkowski Piotr T. 2008. *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Littell Jonathan. 2008. *Łaskawe*, tłum. Magdalena Kamińska-Maurugeon, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Nora Pierre. 2001. *Czas pamięci*, tłum. Wiktor Dłuski, „Res Publica Nowa” nr 7.
- Pomian Krzysztof. 2006. *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Ricoeur Paul. 2006. *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. Janusz Margański, Kraków: Universitas.
- Said Edward W. 1983. *The World, The Text and the Critic*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Said Edward W. 1985. *Beginnings: Intention and Method*, London: Granta Books.
- Said Edward W. 1991. *Musical Elaborations*, New York: Columbia University Press.

- Said Edward W. 1996. *Representations of the Intellectual*, New York: Vintage Books.
- Said Edward W. 2000a. *An Interview*, [w:] Moustafa Bayoumi i Andrew Rubin A. (red.), *The Edward Said Reader*, New York: Vintage Books, s. 419–444.
- Said Edward W. 2000b. *Invention, Memory and Place*, „Critical Inquiry”, t. 26, nr 2.
- Said Edward W. 2000c. *On Defiance and Taking Positions*, [w:] tegoż, *Reflections on Exile, and Other Essays*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, s. 500–506.
- Said Edward W. 2000d. *Travelling Theory Reconsidered*, [w:] tegoż, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, s. 436–452.
- Said Edward W. 2004a. *Świat, tekst, krytyk*, tłum. Anna Krawczyk-Laskarzewska, [w:] Agata Preis-Smith (red.), *Kultura, tekst, ideologia*, Kraków: Universitas, s. 21–52.
- Said Edward W. 2004b. *Humanism and Democratic Criticism*, New York: Columbia University Press.
- Said Edward W. 2005[1978]. *Orientalizm*, tłum. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Poznań: Zysk i S-ka.
- Said Edward W. 2007. *Music at the Limits*, New York: Columbia University Press.
- Said Edward W. 2008a. *Myśli o wygnaniu*, tłum. Paulina Ambroży-Lis, „Literatura na Świecie”, nr 9–10.
- Said Edward W. 2008b. *Paralele i paradoksy*, tłum. Aleksander Nalaskowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Said Edward W., Wicke Jennifer i Sprinker Michael. 2005. *Criticism and the Art of Politics*, [w:] Viswanathan Gauri (red.), *Power Politics and Culture. Interviews with Edward W. Said*, London: Bloomsbury Publishing, s. 118–163.
- Sparos W.V. 2009. *The Legacy of Edward W. Said*, Urbana – Chicago: University of Illinois Press.
- Szacka Barbara. 2000. *Pamięć zbiorowa i wojna*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 2.
- Veesser Harold Adam. 2010. *Edward Said. The Charisma of Criticism*, New York: Routledge.
- Ziółkowski Marek. 2001. *Pamięć i zapominanie. Trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3–4. Żakowski Jacek. 2002. *Rewanż pamięci*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!